30e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 45 — 5 NOVEMBRE 1908

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*Edition complète ; *de 10 francs à l'*Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

Le Verbe incarné et le Verbe révélé

« Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu... Et le Verbe a été fait chair et il a habité parmi nous,... plein de grâce et de vérité. » (Jean, I, 1, 14).

Le Verbe de Dieu, la deuxième personne de la Sainte Trinité, s'est fait homme, prenant notre nature humaine et l'unissant dans sa personne à la nature divine, de telle sorte que les deux natures, demeurant distinctes, ne forment qu'une seule personne.

Aucune des deux natures ne perd rien de ce qui lui est propre. La nature divine est dans le Verbe incarné ce qu'elle est au sein de la Trinité, incréée, éternelle, infinie, toute-puissante. La nature humaine est dans le même Verbe incarné telle qu'elle est chez les autres hommes, composée d'un corps et d'une âme substantiellement unis, l'âme pourvue des mêmes facultés que celles des autres hommes, le corps ayant la même constitution que tous ceux de la race humaine, les mêmes membres, les mêmes organes adaptés aux mêmes fonctions, soumis aux mêmes vicissitudes sous l'action des éléments extérieurs.

Par sa nature divine, le Verbe incarné est vraiment Dieu ; par sa nature humaine, il est vraiment homme ; Dieu dans toute la vérité et toute la plénitude de la nature divine, homme dans l'acception la plus adéquate de la nature humaine; Dieu infini, homme parfait. Et c'est la même personne, le Fils de Dieu, qui est ainsi vrai Dieu et vrai homme. En se faisant homme, le Verbe de Dieu n'a point échangé sa personnalité divine contre une personnalité humaine; il ne s'est pas adjoint une personnalité humaine qui le constituerait en dualité de personne; il reste, quoique homme, le Verbe, le Fils de Dieu par nature. Cet homme qu'il est, c'est uniquement le Fils même de Dieu, égal et consubstantiel à son Père.

Mais, parce qu'il est homme, il naît, il croît, il travaille, il souffre, il pense, il parle, il agit en homme. Il endure, comme tout autre homme, la faim, la soif, la fatigue. Il éprouve, comme les autres hommes, les sentiments de la crainte, de la tristesse, de l'affection, de la joie. Le Fils de Dieu est successivement le faible nouveau-né de la crèche, l'enfant grandissant dans la maison de Nazareth, l'ouvrier dans l'atelier de saint Joseph, le prédicateur écouté des uns, négligé des autres, admiré et aimé des foules auxquelles il fait du bien, haï et dénigré par les princes des prêtres et par les docteurs jaloux de sa supériorité, volontairement aveugles et sourds à ses enseignements. Il est trahi, enchaîné, calomnié, condamné, torturé, crucifié, comme tout autre homme aurait pu l'être dans des circonstances analogues.

Les infirmités de la nature humaine, très apparentes, voilaient la divinité de sa nature et de sa personne,— aux yeux du moins de ceux qui laissaient passer inaperçus les fréquents éclats de sa divinité. Pour eux il n'était qu'un homme, puisqu'il portait si ouvertement les marques de l'infirmité humaine.

* * *

Entre le Verbe incarné et le Verbe révélé, il y a de profondes et frappantes analogies. La Révélation divine est comme une autre Incarnation ; dans l'une et l'autre, nous pouvons remarquer les mêmes traits. Aux lumières que nous fourniront ces traits de ressemblance, nous pourrons mieux comprendre la nature des Livres Saints et les controverses qui s'agitent à leur sujet.

Par la Révélation, Dieu communique aux hommes la vérité divine qui est en lui, comme par l'Incarnation il a rendu l'humanité participante de la nature divine dans la personne de son Fils.

De toute éternité cette vérité divine est en Dieu, dans la connaissance qu'il a de lui-même. Et comme en Dieu il n'y a rien qui ne soit Dieu, que tout en lui n'est qu'une même réalité infinie et substantiellement une, cette connaissance n'est

autre que Dieu lui-même. Pour la clarté et l'exactitude de nos concepts, nous sommes obligés de faire distinction entre la connaissance et l'essence de Dieu ; mais cette distinction qui est légitime dans notre manière de penser et de nous exprimer, n'empêche pas qu'en Dieu connaissance et vérité ne soient réellement identiques à la nature divine, à Dieu lui-même.

Cette vérité et la connaissance qui est en Dieu sont, dans un sens tout à fait théologique, la Parole de Dieu, le Verbe de Dieu.

La connaissance que nous avons de la vérité, la pensée que nous nous en formons dans notre esprit, c'est notre parole intérieure. La connaissance de la vérité divine en Dieu est la parole qu'il se dit à lui-même, la parole qui s'engendre de sa science infinie.

De plus, bien que cette parole procédant de la nature divine soit commune aux trois Personnes qui la conçoivent par un même acte, nous pouvons, très légitimement, l'attribuer à la personne du Verbe par appropriation. C'est une règle admise par tous les théologiens et établie sur l'usage constant de la Sainte Ecriture et de la Tradition que les perfections divines, comme la sagesse, et les opérations divines, comme la sanctification des âmes, qui sont communes aux trois Personnes, peuvent être attribuées chacune à celle des trois Personnes dont la caractéristique personnelle a une formelle analogie avec ces perfections ou opérations. Ainsi, la sagesse est appropriée au Fils, parce que le Fils est engendré du Père par voie de connaissance ; la sanctification des âmes au Saint-Esprit, parce qu'il procède du Père et du Fils par voie d'amour. La connaissance de la vérité qui est en Dieu est ainsi appropriée au Verbe, et sa manifestation aux hommes par la révélation se rapporte de cette manière au même Verbe.

Nous trouvons donc entre l'Incarnation et la Révélation, à leur premier point de départ, une frappante analogie. Comme le Verbe était au commencement, la vérité divine était au commencement. Elle était en Dieu, comme le Verbe était en Dieu. Et la vérité était Dieu, s'identifiant, comme il a été dit, avec son essence. Cette vérité, parole intérieure de Dieu, est, non pas la personne même du Verbe, mais une perfection divine s'attribuant au Verbe par appropriation ; dans ce sens, en prenant soin de maintenir la distinction entre la personne même du Verbe et ce qui ne lui est attribué que par appropriation, on peut dire que cette vérité divine en Dieu est le Verbe de Dieu, et qu'elle est encore le Verbe de Dieu quand elle est manifestée aux hommes par la révélation.

* * *

Comme le Verbe a été fait chair en devenant homme sans cesser d'être Dieu, ainsi la vérité divine, la parole de Dieu s'est faite humaine sans cesser d'être la parole de Dieu.

Par la Révélation, la vérité qui était en Dieu a été manifestée hors de lui dans un langage adressé aux hommes. Elle est devenue humaine dans son expression extérieure. Elle a pris la forme humaine de la pensée et du langage, avec toutes ses modalités : forme discursive de la pensée, formes spéciales des divers langages de ceux qui en étaient les messagers et de ceux auxquels elle s'adressait directement.

Ce n'est qu'une seule et même vérité, mais sous deux formes qui sont en elles-mêmes distinctes et le demeurent sans qu'il y ait confusion entre elles.

En Dieu, la vérité est une et infinie, comprenant dans un seul et unique rayon toutes les lumières de la science divine. Dans la Révélation, cette même vérité est manifestée par parties, d'une manière qui soit intelligible aux hommes, dans leur propre langage. Ce qui lui est divinement enseigné, l'homme le comprend humainement, à l'aide de son intelligence, avec le secours surnaturel qui lui donne la puissance nécessaire pour concevoir les mystères divins et y adhérer.

Mais la distinction ne fait pas la division et la séparation de ces deux connaissances. Comme dans le Verbe incarné la nature humaine n'a pas de personnalité humaine et ne subsiste que dans la personne du Verbe, ainsi le langage humain de la parole révélée n'a pas sa valeur, son autorité, son évidence propre, sa force de persuasion, son interprétation en lui-même, dans ses éléments purement humains, mais seulement dans la vérité divine en laquelle seule il subsiste. C'est parce que Dieu est la science infinie que la Révélation s'impose à nous avec une certitude absolue, supérieure dans son principe à la certitude naturelle. C'est l'autorité de Dieu qui nous garantit la doctrine qu'il nous enseigne ; c'est la lumière surnaturelle émanant de la science divine qui éclaire pour nous les enseignements divins ; c'est parce que la parole révélée est la manifestation de la parole intérieure de Dieu, de son Verbe, qu'elle est pour nous l'expression certaine et incontestable de la vérité. L'enseignement révélé est la parole de Dieu au sens le plus strict. L'étudier sans tenir compte de ce caractère divin, c'est en méconnaître la nature ; c'est le renverser par la base. Que reste-t-il de nos Livres saints s'ils ne sont pas considérés comme l'expression de la pensée divine ? Les histoires qu'ils racontent ne sont plus que de vieilles légendes auxquelles on ne doit pas attacher plus d'importance qu'aux fictions mythologiques, ou tout au plus des données qu'un historien ne saurait accepter sans les avoir au préalable passées au crible de sa critique. Les prophéties ne sont que des fantaisies plus ou moins brillantes écloses dans des cerveaux hallucinés. Les préceptes moraux ne sont que des formules plus ou moins réussies de ce qui passe aux yeux du public ou de la raison pour être honnête. Ce n'est plus la parole de Dieu.

Que des rationalistes incroyants traitent ainsi nos Livres saints, nous ne devons pas nous en étonner : ils nient la Révélation, ou même ils n'admettent pas l'existence de Dieu. Mais que des

catholiques marchent sur leurs traces, qu'en abordant l'étude de l'Ecriture sainte ils mettent de côté ce qui constitue son essence, savoir, qu'elle est la parole de Dieu, voilà ce qui est inexplicable. Ils se jettent d'avance dans l'impossibilité de la comprendre exactement et de l'interpréter sainement.

Ils font pour la Révélation ce que font les rationalistes, et eux-mêmes peut-être, pour l'Incarnation. C'est en effet une tendance qui règne actuellement de ne prendre du Verbe incarné que ce qui est humain, et d'en traiter absolument comme si Notre-Seigneur Jésus-Christ était une personne humaine. Ce qui est une grave erreur : car, dans les opérations de sa nature humaine, c'est la personne divine qui est le sujet opérant. Cette première et capitale erreur est chez eux le principe de beaucoup d'autres. Ils rapetissent aux proportions d'une pure humanité les œuvres humaines du Christ, négligeant sa divine personnalité d'où elles tirent une grandeur toute divine. De même, dans l'interprétation de la sainte Ecriture, n'en exploitant que la forme humaine, ils en rapetissent le sens aux limites des interprétations grammaticales et philologiques. Ils laissent de côté les mystères divins qui se cachent sous les voiles de la lettre et qui ne peuvent se découvrir qu'à la lumière surnaturelle des Traditions divines.

Est-il nécessaire d'avertir nos lecteurs qu'il n'est pas défendu d'étudier, dans le Verbe Incarné, ce qui appartient à sa nature humaine, et, dans les Livres saints, ce qui est le sens littéral du texte ? Non seulement ce n'est pas interdit, c'est au contraire recommandé par l'Eglise, et Léon XIII l'a rappelé dans sa Constitution *Providentissimus Deus*. Au moyen de ces études, on entre plus profondément dans la connaissance de l'adorable Personne de Notre-Seigneur et dans la science de la sainte Ecriture. Ce qui n'est pas permis, c'est de perdre de vue, dans les opérations humaines du Verbe incarné, que ce sont les œuvres personnelles de Dieu ; et, dans les formes humaines des Livres saints, qu'ils sont la parole de Dieu.

* * *

La sagesse humaine s'est toujours scandalisée des abaissements du Fils de Dieu dans l'Incarnation. Est-il donc digne du Verbe, Fils de Dieu et Dieu comme son Père, de naître petit enfant, de croître et de vivre dans l'obscurité d'une humble condition, de travailler de ses mains, de s'abaisser même dans son ministère public aux proportions des hommes qui l'entourent, de se laisser contredire, persécuter, condamner et mettre à mort ?

Beaucoup éprouvent un scandale semblable au sujet de la sainte Ecriture. Est-il convenable à la parole de Dieu de se présenter sous des dehors si chétifs parfois, si vulgaires, si imparfaits littérairement, si disparates entre eux qu'ils ne sembleraient pas susceptibles de former un tout bien ordonné ?

De part et d'autre le scandale est sans raison, ces imperfections apparentes étant très sagement ordonnées au but que Dieu se proposait.

Si Notre-Seigneur se montre à nous dans la faiblesse, dans les infirmités de la nature humaine, s'il s'est rendu semblable à nous, c'est pour nous atteindre dans notre état d'abaissement, nous saisir au fond de nos misères et nous élever avec lui jusqu'aux splendeurs de la gloire éternelle.

Si Dieu, pour nous révéler sa parole, s'abaisse à prendre notre langage, s'il condescend à faire connaître sa vérité sous des formes vulgaires, récits naïfs, préceptes communs, paraboles empruntées aux circonstances, aux détails de la vie, c'est pour atteindre plus efficacement les intelligences même les moins élevées. Les auteurs qu'il inspire, les messagers qu'il charge de dévoiler aux hommes ses pensées, s'expriment comme ils le feraient d'eux-mêmes étant données leur culture intellectuelle, les dispositions de ceux auxquels ils s'adressent, les circonstances dans lesquelles ils se trouvent. Sa parole, s'adaptant de cette manière au milieu dans lequel elle se produit, arrive plus sûrement aux intelligences et influe plus efficacement sur les volontés. Ici encore Dieu s'abaisse au niveau des hommes pour élever leurs esprits à la connaissance et à l'amour des choses divines. Chacun des auteurs sacrés conservera dans ses écrits sa physionomie propre, avec ses qualités et ses défauts ; les imperfections mêmes du langage serviront à revêtir les enseignements divins d'une forme plus accessible à l'infirmité de l'esprit humain. Le Verbe révélé se met comme le Verbe incarné à la portée et comme au niveau de l'homme pour élever l'homme au-dessus de lui-même, jusqu'à la connaissance de la vérité divine.

Il n'y a donc pas à se scandaliser des humbles dehors sous lesquels nous apparaît la sainte Ecriture, ni des imperfections de forme que nous pouvons y découvrir. Saint Jérôme, nourri des chefs-d'œuvre de la littérature grecque et romaine, fut d'abord scandalisé de la rusticité des Ecritures, comme les Juifs et les Grecs auxquels saint Paul prêchait l'Evangile le furent du mystère de la croix. Il ne tarda pas à reconnaître dans cette rusticité ce que saint Paul affirme du mystère du Christ : « Christum Dei virtutem et Dei sapientiam » (I Cor., I, 24), la vertu et la sagesse de Dieu.

* * *

En consignant dans les Livres saints par les écrivains sacrés la doctrine qu'il révélait aux hommes, Dieu s'est contenté d'en assurer la conservation et le sens en les confiant à la garde d'une autorité, celle de la Synagogue sous l'ancienne loi, celle de l'Eglise sous la nouvelle. Mais il ne les a pas entièrement soustraits aux vicissitudes communes à toute littérature humaine. Notre « Vieux Moraliste, » il y a quelque temps, en faisait la remarque et il en donnait les raisons [1]. Nos lecteurs peuvent s'y reporter.

[1] *Ami* 1906, p. 243.

Il en est de même dans l'Incarnation. L'humanité de Notre-Seigneur n'a point été soustraite aux influences des causes extérieures, ni pour le corps ni pour l'âme. Son corps a pu être meurtri par les coups, son âme atteinte par l'ingratitude des hommes. Sous les blâmes et sous les calomnies, sous les soufflets et les crachats, il ne détournait point la tête.

La Parole révélée n'a pas été plus épargnée que le Verbe incarné. Des fautes de copistes ont dénaturé certains passages ; des infidélités ou des imperfections de traduction ont parfois rendu le texte inintelligible. Les hérétiques se sont appliqués à corrompre les Ecritures pour en faire disparaître ce qui les condamnait, ou pour y faire entrer ce qui favorisait leurs erreurs. Des catholiques présomptueux n'ont pas craint de porter les mains sur le texte sacré pour l'accommoder à leur pauvre science. On a prétendu trouver des erreurs dans la Bible ; on en a défiguré le sens pour le plier aux exigences de systèmes préconçus. Elle n'a pas été moins maltraitée que Notre-Seigneur en sa Passion où il sembla perdre sa grâce et sa beauté, où il fut violemment étendu sur la croix jusqu'à en être comme écartelé, puis fixé par de gros clous. Qui, sous ces dehors lamentables, aurait pu reconnaître le Fils de Dieu plein de grâce et de vérité ? Et qui, sous les mutilations, sous les altérations, sous les dénaturations des exégètes modernistes, pourrait reconnaître la Parole de Dieu donnée au monde pour l'éclairer et le sanctifier ?

* * *

La Parole de Dieu révélée se rattache au Verbe incarné de la manière la plus intime, en ce que toute la Révélation porte sur l'Incarnation. Toutes les pages de la sainte Ecriture nous parlent du Christ, ainsi que le fait remarquer saint Augustin.

L'Ancien Testament annonce le Rédempteur futur ; il raconte les événements qui ont préparé sa venue ; dans les personnages dont il fait l'histoire, dans les faits dont il présente la trame, dans les prophéties qui l'annoncent, dans les types qui préfigurent sa personne et son royaume céleste. Dans ce Verbe révélé, le Verbe incarné vit et opère par anticipation. Or celui-là seul pouvait faire entrer dans la composition des Livres saints ces enseignements qui dépassent de beaucoup les limites des conceptions humaines, qui connaissait l'avenir comme le présent et le passé, qui avait conçu le dessein de la Rédemption et préparait l'accomplissement de ce mystère en faisant converger vers cette fin les événements de l'histoire. La Bible, à ce point de vue, ne pouvait avoir que Dieu pour auteur. Pour en écrire les Livres, les auteurs sacrés ne devaient écrire que sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. De même, Dieu seul sachant ce qu'il a voulu révéler par les Ecritures est aussi le seul qui puisse en donner la véritable signification. Conçues par l'inspiration du Saint-Esprit, les Ecritures ne peuvent recevoir leur véritable interprétation que des lumières de l'Esprit-Saint. L'esprit humain ne saurait, par ses propres moyens, arriver à découvrir dans le Verbe révélé par l'Ancien Testament le Verbe incarné qui en est le fond. Cette considération nous fait comprendre combien sont insuffisantes les études purement critiques de l'Ancien Testament ; si l'on s'en contente, on ignorera ce qui en est le sujet principal, le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption.

Les Evangiles sont le récit de la vie de Notre-Seigneur ; ils rapportent ses actions et ses paroles. Ici le lien entre le Verbe incarné et le Verbe révélé est encore plus intime. Ce qui apparaît directement sous la lettre même, c'est le Fils de Dieu en personne, Jésus-Christ Dieu et homme, agissant et parlant comme Dieu et comme homme. Le texte des Evangiles, Verbe révélé, et le sujet même de leurs récits, le Verbe incarné, se fondent dans une parfaite unité : c'est le Verbe incarné se révélant par lui-même, par ses œuvres et par ses enseignements. Les dehors sont humains assurément et l'on peut les étudier au point de vue de ces apparences humaines. Mais la substance même des Evangiles est essentiellement divine, et dans son objet et dans sa manifestation. Ce serait donc éliminer ce qui constitue l'essence des Evangiles que de les interpréter en considérant Notre-Seigneur exclusivement comme homme et le récit de sa vie comme une histoire purement humaine. Ce serait méconnaître à la fois le Verbe incarné et le Verbe révélé.

Les écrits apostoliques sont le prolongement des Evangiles, dans les faits que rapportent les Actes des Apôtres, dans les enseignements que contiennent les Epîtres, dans les prophéties de l'Apocalypse. Les apôtres, en particulier saint Paul, ont accompli la mission du Sauveur qui les en avait chargés : ils ont transmis aux fidèles les instructions que Notre-Seigneur leur avait données de vive voix. Saint Jean a prophétisé les vicissitudes du royaume céleste que Notre-Seigneur a établi dans ce monde. Les auteurs sacrés du Nouveau Testament ont écrit sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Ici encore le Verbe incarné se fait connaître par le Verbe révélé. On ne peut légitimement s'en tenir pour l'interprétation de leurs écrits au côté purement humain des sujets qu'ils ont traités et des écrits qu'ils en ont composés.

De ces considérations découle cette conséquence que dans l'étude des saintes Ecritures, il est contre nature de ne prendre du Verbe incarné que ce qui répond à sa nature humaine, puisqu'il est en tout et toujours Dieu et homme, et de ne considérer du Verbe révélé que ce qui est parole humaine, puisque la sainte Ecriture est essentiellement la parole de Dieu.

Les exégètes catholiques, tout en tirant de la critique littéraire, de l'étude des textes, tout ce qu'elles peuvent fournir de lumières, doivent principalement s'attacher à connaître la pensée divine que leur signalera la Tradition, cette autre forme de la Révélation divine, et que leur garantira l'au-

torité de l'Eglise que Dieu a instituée la gardienne et l'interprète des Ecritures et des Traditions divines.

* * *

La doctrine du Verbe incarné fut dès le principe dénaturée par les hérésies. Il en est de même de celle du Verbe révélé.

Les premières, celles de Cérinthe, d'Ebion, de Carpocrate, des deux Théodote, de Symmaque et finalement d'Arius niaient la nature divine du Christ. Les Sociniens et les rationalistes modernes ont renouvelé ces hérésies.

Par une erreur semblable, les rationalistes modernes ne voient dans la sainte Ecriture qu'une parole purement humaine ; ils nient son origine divine, son inspiration par laquelle elle procède de Dieu comme de son auteur principal.

Nestorius, non content de distinguer les deux natures du Verbe incarné, divisa la personne, attribuant au Christ, comme Dieu, la personnalité divine, et comme homme, la personnalité humaine.

De même, bien des exégètes modernes qui ne rejettent pas absolument le caractère divin des Ecritures et les regardent comme la parole de Dieu, y font deux parts tellement distinctes que l'une appartient à Dieu seul, l'autre aux seuls écrivains sacrés. A ceux-ci, ils attribuent la rédaction complète de leurs écrits comme si c'était uniquement le fruit de leur travail ; à Dieu, ce qu'il a voulu signifier par ces écrits dont il fait les symboles de sa pensée. Avec cette manière de concevoir la sainte Ecriture, nous n'avons pas une seule Ecriture, mais deux : l'une, divine et inconnaissable comme tout ce qui est divin ; l'autre humaine, rentrant dans les limites de l'histoire, de la critique et de la raison. C'est une fausse conception de l'Ecriture qui est à la fois divine et humaine, divine dans toute sa teneur, humaine également dans toute son étendue.

Du Nestorianisme se rapproche l'Adoptianisme. Dans cette hérésie, Notre-Seigneur Fils de Dieu par sa nature divine, est devenu dans son Incarnation Fils de Dieu par adoption. Le Verbe est deux fois Fils de Dieu : l'une comme Dieu par nature, l'autre comme incarné par adoption.

Des auteurs, même catholiques, ont imaginé quelque chose de semblable au sujet du Verbe révélé. Les écrits des hagiographes sont des compositions humaines ; mais la Synagogue et l'Eglise ou Dieu lui-même les ayant adoptés, ils sont devenus par cette adoption des écrits sacrés, la sainte Ecriture par adoption. L'Eglise a dû repousser cette erreur au Concile du Vatican. (Const. *Dei Filius*, c. II).

A l'opposé de Nestorius qui divisait la personne, Eutychès confondait les deux natures. Il ne voulait admettre qu'une seule nature, qui ne fût ni simplement divine ni purement humaine, mais un composé des deux, la nature du Verbe incarné.

Ce serait imiter cette hérésie que de concevoir la sainte Ecriture comme n'étant pas entièrement et pleinement divine ni vraiment humaine.

Il résultait de l'Eutychianisme que les infirmités humaines entraient dans la nature divine et les perfections divines dans la nature humaine, par une confusion philosophiquement inexplicable. Dans la sainte Ecriture, la confusion entre les deux éléments qui la constituent conduirait à vouloir que Dieu fût responsable des imperfections de forme des Ecritures, et que les hagiographes fussent conscients de toute la profondeur des mystères divins. Ce serait une confusion inadmissible et inexplicable entre la science infinie de Dieu et la connaissance finie que l'inspiration divine communiquait aux auteurs sacrés, entre les imperfections inhérentes à tout langage humain et l'absolue perfection de la science divine.

En inspirant les auteurs sacrés, Dieu leur a fait exprimer les pensées qu'il voulait manifester aux hommes et de la manière qu'il le voulait ; mais il n'absorbait pas leurs facultés au point de les rendre purement passives et inertes. Il mettait en acte leurs facultés mêmes de telle sorte que leurs écrits, pour avoir Dieu comme auteur principal, ne laissaient pas d'être d'eux comme auteurs secondaires.

On trouve ainsi dans la Sainte Ecriture un merveilleux accord de la cause principale d'où procède l'œuvre entière et de la cause instrumentale qui, agissant sous l'influx de la cause principale et n'opérant que par la vertu qu'elle en reçoit, laisse pourtant dans l'œuvre la trace de son intervention.

Une lettre que j'écris est mon œuvre, mon écriture bien caractérisée, avec les formes linéaires que ma main a coutume de tracer. Que je l'écrive avec une plume finement taillée, l'écriture sera fine ; que je l'écrive avec une plume au bec large et grossier, l'aspect en sera bien différent. La lettre, dans l'un et l'autre cas, sera de ma main, mais on distinguera la qualité des plumes. Ainsi de l'inspiration divine, et des hagiographes : sous chacun d'eux l'inspiration divine conserve son caractère propre qu'il est facile de reconnaître ; mais leurs divers écrits n'en ont pas moins Dieu pour auteur principal et n'en sont pas moins la Parole de Dieu.

* * *

De cette étude nos lecteurs pourront retenir cette conclusion : que rien n'est plus capable de nous éclairer sur le mystère du *Verbe révélé* que la connaissance du *Verbe incarné*.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Pour que l'intervention d'un confesseur spécial soit légitime, 1° suffit-il qu'une religieuse soit gênée pour la communion ?

2° Qu'elle soit empêchée de communier par une faute certaine, et certainement ou probablement grave ?

3° Qu'une religieuse, après avoir eu besoin pour la paix de sa conscience de recourir à un confesseur spécial, soit réduite à renouveler ses aveux au confesseur ordinaire pour la solution de certains cas de conscience ou l'élimination de certains scrupules relatifs aux aveux déjà faits ?

4° Qu'une religieuse soit scrupuleuse, neurasthénique ?

5° Qu'une religieuse se trouve plus à l'aise pour la direction en s'adressant à un confesseur spécial ?

6° Quelle faute commettrait le confesseur spécial, d'ailleurs approuvé pour la confession des religieuses, qui entendrait la confession d'une religieuse sans motif recevable, ou sans être certain d'en avoir le droit ?

7° Dans ce cas, l'absolution serait-elle valide ?

8° Dans un couvent cloîtré, le confesseur ordinaire est un dignitaire assez absorbé par ses fonctions pour ne venir au couvent que tous les huit jours au plus. L'évêque a désigné le chapelain pour entendre les religieuses dans l'intervalle, au même titre que le confesseur ordinaire lui-même. Est-ce régulier ?

9° Une religieuse non cloîtrée qui se trouve légitimement en dehors de sa communauté peut s'adresser à tout confesseur approuvé dans les conditions ordinaires, sans l'être spécialement pour les religieuses. En est-il de même quand, avec la permission de sa supérieure d'ailleurs, sa sortie a pour but unique, ou au moins principal, de se confesser à un autre prêtre que le confesseur ordinaire ? Dans ce dernier cas, l'absolution est-elle valide ? licite ?

R. — Il nous faut d'abord donner le texte des *Normæ* relatif à la question.

I. Droit des religieuses au confesseur spécial. — 1° L'art. 144 consacre le droit des Sœurs à demander un confesseur *particulier* en dehors du confesseur *extraordinaire* qui entend *toute la communauté* plusieurs fois par an : « Præter confessarium extraordinarium, sorores quandoque obtinere poterunt peculiarem confessarium, cujus consilio et opera, justis de causis, indigere se arbitrentur. » En voici la traduction par Mgr Battandier : « Si une Sœur n'est pas malade, mais désire se confesser à un autre que le confesseur ordinaire, il faut user d'indulgence avec elle et lui accorder un autre confesseur. Toutefois, la Sœur ne doit point faire cette demande sans de graves raisons[1]. »

2° A l'article de la mort, les supérieures *doivent* offrir spontanément un confesseur spécial et l'accorder à celles qui le demandent.

Cette disposition est expresse dans la bulle *Pastoralis curæ* et dans les *Normæ*, dont l'article 148 est ainsi conçu : « Sororibus in mortis articulo constitutis Superiorissæ ultro sponteque aliquem extraordinarium confessarium offerant, vel ab ipsa petitum concedant. »

[1] Battandier, *Guide canonique*, édit. 1908, n. 209, p. 182.

Mgr Battandier fait une remarque qui a son importance : « Dans ces cas, dit-il, les supérieures se conformeront pour le choix du confesseur, si c'est possible, aux désirs de la malade[1]. »

II. Motifs qui légitiment la demande du confesseur spécial. — Nous les étudierons *in genere* et *in specie*.

1° *Nature des motifs qui légitiment la demande d'un confesseur spécial.* — *a)* Le décret *Quemadmodum* l'expose ainsi : *quoties ut propriæ conscientiæ consulant ad id adigantur...*

b) La déclaration du 1er février 1892 est plus explicite :

I. La faveur accordée aux religieuses de pouvoir recourir à un confesseur extraordinaire, toutes les fois qu'elles y sont pressées pour pourvoir à leur conscience, est-elle si dépourvue de conditions et de limites qu'elles puissent s'en servir constamment, sans jamais recourir au confesseur ordinaire et sans pouvoir en aucune manière être blâmées ou empêchées par l'évêque, si elles agissent pour des motifs futiles ou peu approuvables ? — Resp. *Negative.*

III. Si quelques Sœurs (et ce qui serait pire, la plus grande partie d'entre elles) recouraient constamment à ces confesseurs adjoints, l'évêque devrait-il se taire ? — Ne devrait-il pas, au contraire, essayer de mettre en vigueur la maxime de la bulle *Pastoralis curæ :* « On reconnaît qu'il a été généralement établi qu'il n'y ait qu'un confesseur désigné pour chaque maison de religieuses » ? — Resp. *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.*

IV. S'il doit intervenir, quelle voie légitime peut-il suivre ? — Resp. *Moneat Ordinarius moniales de quibus agitur dispositionem* art. IV. decreti *Quemadmodum* exceptionem tantum legi communi constituere pro casibus dumtaxat veræ et absolutæ necessitatis, quoties ad id adigantur, firmo remanente quod a S. Conc. Tridentino et a constitutione s. m. Benedicti XIV incipiente *Pastoralis curæ* præscriptum habeatur[2].

c) L'art. 144 des *Normæ,* résumant toute la question, apprécie ainsi la nature des raisons qui légitiment la demande d'un confesseur spécial : « *justis de causis.* »

En pesant ces expressions et en les comparant aux termes « *dumtaxat veræ et absolutæ necessitatis* » de la Déclaration du 1er fév. 1892, on peut y voir un adoucissement de la part des *Normæ*, dont la rédaction est postérieure à la Déclaration de 1892 et qui font foi. Cette pensée est confirmée par l'énumération des causes données aux art. 145 et 146, comme nous allons le voir.

Nous en concluons que l'on peut s'en tenir aux *justis de causis* de l'art. 144 des *Normæ*.

2° *Enumération des causes qui légitiment la demande d'un confesseur spécial.* — Elles sont résumées dans les art. 145 et 146 des *Normæ :*

Art. 145. Revera Benedictus XIV episcopos enixe monet, « ut non adeo difficiles se præbeant peculiaribus sororibus, extraordinarium aliquando expetentibus; quin potius, nisi aut sororis postulantis, aut confessarii requisiti qualitas aliter faciendum suadeat, earum justis precibus obsecundare studeant, » — juxta exemplum S. Francisci Salesii, « qui non solum solebat suis monialibus Visitationis B. V. M. quater in anno, videlicet in singulis hebdomadis Quatuor Temporum

[1] *Ibid.*, n. 208.
[2] *Ami*, 1892, p. 830.

confessarium extraordinarium deputare, verum etiam respectivis superioribus commendatum reliquit, ut singulis monialibus, quæ non ex animi levitate, neque ex indiscreta affectionis singularitate confessarium extraordinarium peculiariter peterent, haud se difficiles in eo concedendo præberent. »

Art. 146. Quoties ergo soror quædam « pro sui animi quiete atque ulteriori in via Dei progressu » (Bened. XIV), vel ut quocumque modo « propriæ conscientiæ consulat, » confessarium extraordinarium postulaverit, Superiorissæ hunc illi non denegent « quin ullo modo petitionis rationem inquirant, aut ægre id ferre demonstrent. »

Les motifs de la demande sont de deux sortes : ou mettre ordre à sa conscience, ou l'avancement dans la vertu.

a) Les motifs qui se rapportent *à la conscience troublée* peuvent être divers.

Mgr Battandier donne comme exemple le désir de mettre ordre à la conscience troublée par une confession *douteuse* [1]. A plus forte raison, faut-il admettre le désir de confesser une faute certaine et certainement ou probablement grave, qui empêche la communion. Nous admettrions aussi comme légitime, une gêne sérieuse pour la communion.

Nous ne condamnerions pas non plus la religieuse qui demanderait un confesseur spécial pour ne pas être réduite à renouveler ses aveux au confesseur ordinaire pour la solution de certains scrupules relatifs aux aveux déjà faits au confesseur spécial.

Que penser d'une religieuse scrupuleuse et neurasthénique ? — Il y a là une *double maladie, physique et morale,* qui demande une grande condescendance et pour laquelle le confesseur ordinaire spécial ne refusera pas son ministère, au moins de temps en temps.

b) Motifs qui se rapportent *à l'avancement dans la vertu.* — Ils se trouvent tous compris dans la liberté plus grande qu'éprouve une religieuse en s'adressant à tel confesseur pour la direction de son âme.

3° *Appréciation des motifs qui légitiment la demande d'un confesseur spécial.* — *a)* C'est au *confesseur,* et non aux *supérieures,* à apprécier la gravité des motifs pour la demande d'un confesseur spécial. En cas de violation de la défense, l'évêque a le droit d'intervenir pour rappeler la volonté de l'Eglise.

1. Les *Supérieures n'ont pas le droit* de chercher à connaître les motifs pour lesquels une religieuse demande un confesseur spécial ; lors même qu'elles seraient persuadées que cet appel n'est pas légitime, elles doivent y déférer.

Tout d'abord on peut citer les paroles de Benoît XIV reproduites dans l'art. 146 des *Normæ :* « Quoties ergo soror quædam... confessarium extraordinarium postulaverit, Superiorissæ hunc illi non denegent, quin ullo modo petitionis rationem inquirant aut ægre id ferre demonstrent. » — Le décret du 17 août 1891 est encore plus explicite :

2° Le supérieur, quel qu'il soit, est-il toujours tenu, dans ce cas, de déférer aux demandes des inférieures, *quamvis plane videat necessitatem esse fictam, et vel scrupulis, vel alio mentis defectu, ut veram ab ipso petente apprehensam ?* — Resp. Ad II. *Affirmative, seb subditi moneantur non posse extraordinarios confessarios petere nisi ad id adigantur ut propriæ conscientiæ consulant* [1].

2. C'est au *confesseur* qu'il appartient de juger de la gravité des raisons qui le font appeler.

On peut en donner plusieurs preuves.

Du moment que la supérieure n'a pas ce droit, on en conclut qu'il revient au confesseur, puisque ces deux personnes sont seules en jeu dans la question, en dehors de l'intéressée qui ne peut être juge dans sa propre cause.

D'ailleurs la nature des questions, qui ont trait à la *confession,* exige que le *confesseur* seul soit juge.

Enfin la S. C. des Evêques et Réguliers a consacré cette doctrine par sa décision du 1er février 1892 : « II. Si les confesseurs ainsi appelés savent que la Sœur n'a pas un motif recevable de recourir à eux, sont-ils tenus en conscience de refuser de l'entendre ? *An teneantur in conscientia ad declinandam confessionum sororum auditionem ?* — Resp. Ad II. *Affirmative* [2]. »

Dès lors que le confesseur est tenu en conscience à refuser d'entendre en confession les religieuses qui n'auraient pas un motif recevable de l'appeler, c'est qu'il est juge de la valeur des motifs mis en avant : *Confessarii acciti erit pœnitentem cohibere,* dit Vermeersch [3].

3. L'*évêque a un droit de surveillance* qui est affirmé et expliqué dans les art. III et IV du décret du 1er février, que nous avons donnés plus haut : « Moneat Ordinarius moniales et sorores de quibus agitur, dispositionem art. IV decreti *Quemadmodum* exceptionem tantum legi communi constituere pro casibus dumtaxat veræ et absolutæ necessitatis, quoties ad id adigantur... » L'évêque doit donc avertir les sœurs que la disposition de l'art. IV du décret *Quemadmodum* constitue une exception à la loi commune et ne regarde que les cas de vraie nécessité.

L'évêque a la ressource, pour le cas où le confesseur manquerait à son devoir, de lui retirer les pouvoirs accordés pour être confesseur extraordinaire des religieuses.

C'est à l'évêque que s'adresseront les observations des supérieures.

b) Quelle règle doit suivre le confesseur dans l'appréciation des motifs invoqués par les religieuses qui l'appellent ? — Nous pensons qu'il peut suivre la règle *négative* du très pratique saint François de Sales reproduite à l'art. 145 des *Normæ* : la demande de la religieuse est licite

[1] *Guide,* n. 212, p. 186.

[1] *Ami,* 1892, p. 493.
[2] *Ami.* 1892, p. 830.
[3] *De Religiosis Institutis,* 1907, t. I, n. 473.

toutes les fois qu'elle n'est pas inspirée *ex animi levitate, neque ex indiscreta affectionis singularitate.*

Ces deux moyens d'appréciation sont tellement clairs qu'ils n'ont besoin d'aucune explication.

c) L'obligation est *de conscience,* mais *sub levi,* du moins ordinairement, et sans influer en rien sur la validité de la confession.

1. L'obligation est *de conscience :* on ne peut le nier après la décision du 1er février 1892, que nous venons de donner un peu plus haut.

Pour que le confesseur commette une faute dans cette occasion, il faut qu'il sache d'une manière certaine que la religieuse qui l'appelle n'a pas un motif sérieux, *si quando cognoscunt non esse probabilem causam ad ipsos recurrendi.*

2. A moins de *mépris* ou de *scandale grave,* il n'y a, pensons-nous, que faute légère à transgresser cette loi.

On ne voit pas, en effet, un péril grave soit pour les personnes, soit pour les Instituts, dans l'oubli de cette défense. Aussi sommes-nous inclinés à regarder la transgression comme légère, à moins qu'il n'y ait mépris de l'autorité de l'Eglise et scandale grave, ce qui est chimérique à peu près.

Ce qui nous confirme dans cette appréciation, c'est l'enseignement de Vermeersch, qui ne verrait faute grave pour les supérieurs à refuser un confesseur spécial que dans le cas où il y aurait péril pour les religieuses, ce qui peut arriver facilement toutefois : « In hac re, superior qui neglegens fuerit, ob periculum cui subditus exponitur, facile sibi de gravi peccato timere potest [1]. »

En tout cas, l'absolution, si le confesseur juge à propos de la donner après avoir pris connaissance des motifs de la religieuse, est toujours valide. De fait, on ne doit admettre des restrictions de juridiction que dans les cas clairement exprimés par le droit. Or, nulle part cette restriction ne se trouve exprimée.

III. Qui doit choisir le confesseur spécial, et qui peut-on choisir ? — C'est à la religieuse à choisir le confesseur qu'elle désire ; mais elle doit le prendre parmi les confesseurs approuvés pour les religieuses en général, à moins que pour des raisons graves elle ne fasse demander à l'évêque une approbation particulière pour un prêtre non compris dans la liste.

1° *C'est à la religieuse à choisir son confesseur.* — On peut le prouver par le décret de la S. C. des Evêques et Réguliers du 17 août 1891 : « III. Præsul, qui ex dictis confessarium extraordinarium subdito concedit, designare debet in unoquoque casu nominatim personam ipsius confessarii, vel idem religiosus eligere poterit, inter diversos ab Ordinario deputatos, qui hoc sibi munus impleat ? — Resp. *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam* [2]. »

Toutefois, s'il y avait des motifs graves, mais extrinsèques, de ne pas accéder au désir d'une religieuse, la supérieure devrait les proposer immédiatement au jugement de l'évêque et se soumettre à sa décision, comme il est dit dans le décret du 5 août 1904 :

Licet die 17 augusti 1891, S. C. Ep. et Reg. responderit ad II : « Superiores teneri subditi precibus semper indulgere, quamvis plane videant necessitatem esse fictam, et vel scrupulis vel alio mentis defectu ut veram ab ipso petente apprehensam » : — insuper ad III : « Religiosam petentem eligere posse inter diversos ab Ordinario deputatos, qui sibi munus confessarii impleat, » — nihilominus, nonnullæ sanctimonialium vel sororum religiosarum Superiores adhuc contendunt sibi licere, decisis non obstantibus, sorori petenti confessarium quem præ ceteris mavult denegare ex motivis, ut aiunt, extrinsecis. — Quæritur utrum, saltem ob motiva hujus generis, Superiorissa licite possit confessarium ex deputatis a sorore electum ipsi denegare ? — Resp. *Negative, sed si adsint rationes vere graves, Superiorissa eas subjiciat Ordinario, cujus judicio standum erit* [1].

Les motifs de cette réponse nous sont donnés par Mgr Battandier. « Cette décision, dit-il, est importante, car elle donne à la malade une faculté plus grande de pourvoir au salut de son âme, et l'appréciation de ce cas délicat échappe à une supérieure, qui pourrait (mettons que le cas ne soit pas probable, mais il est au moins possible) abuser de son pouvoir discrétionnaire et être ainsi involontairement cause d'un grand sujet de trouble à la malade, pour ne pas dire plus [2]. »

Vermeersch exprime la même pensée : « Quamvis, dit-il, e plurium sententia, Superior postulationem volentis peculiari confessario confiteri, abnuere posset et deberet si causa non justa et fori externi videretur imperata, maluit tamen S. C., *ad amputandas fraudes et deceptiones,* rem permittere Ordinario dijudicandam [3]. »

Il suit de là que la supérieure qui a des motifs graves de refuser un confesseur, doit les faire connaître à l'évêque le plus tôt possible, mais qu'il lui est loisible de différer l'appel jusqu'après la réponse : « Quo suo responso, dit encore Vermeersch au même endroit, simul tacite permittit ut Superior mandando confessario tum supersedeat donec Ordinarius statuerit. Patet autem Ordinarium esse incunctanter de re monendum. »

2° *Quel confesseur la religieuse peut-elle demander ? — a)* Le décret *Quemadmodum* invite les évêques à désigner quelques confesseurs munis de pouvoirs spéciaux, que les religieuses peuvent appeler sans recourir à l'évêque. Ces recommandations forment l'art. 147 des *Normæ* : « Ubi autem episcopi, juxta decreti *Quemadmodum* monitionem, « idoneos sacerdotes facultatibus instructos » ad hoc designaverint, Superiorissæ ad quemlibet ex istis recurrere poterunt, quin necessarium sit episcopum ipsum adire. »

Parmi ces confesseurs approuvés à l'avance, la religieuse est libre de demander nommément celui

[1] *Ibid.*
[2] *Ami,* 1892, p. 493.

[1] *Ami,* 1904, p. 1119.
[2] *Op. cit.*, p. 184, n. 211.
[3] *Periodica, De Religiosis Institutis,* t. I, p. 87.

qu'elle désire. Ce confesseur nommément désigné doit être prévenu par la supérieure, à moins qu'elle n'ait des motifs graves et fondés de ne pas le faire, et alors, sans refuser elle-même, elle doit recourir à l'Ordinaire [1].

b) Il y a ordinairement, dans les villes, où se trouvent de préférence les maisons religieuses de femmes, plusieurs couvents qui ont chacun leur confesseur spécial. Il résulte de tout l'ensemble de la législation, que ce confesseur peut être choisi comme confesseur spécial d'une religieuse d'un autre Institut, sans demander aucune permission épiscopale, puisqu'il est approuvé pour la confession des religieuses.

c) On peut supposer le cas où le prêtre demandé par une religieuse n'est pas sur la liste des confesseurs désignés par l'évêque, ni même approuvé pour les religieuses d'un autre Ordre : que devra faire la Supérieure ? — La réponse varie suivant qu'il s'agit d'un cas pressant de mort, ou d'une confession ordinaire.

1. *En cas pressant de mort*, la supérieure doit appeler immédiatement le confesseur demandé. « Une supérieure, dit Mgr Battandier, ne peut refuser d'appeler au chevet d'une malade le confesseur qu'elle désire, quand bien même celui-ci ne serait pas compris dans la liste approuvée par l'évêque pour les confesseurs des religieuses [2]. » En ce cas, le confesseur peut invoquer le décret du Concile de Trente sur la juridiction *in articulo mortis* : « Quod si periculum fuerit in mora, dit Vermeersch, confessarius accedat fretus decreto C. Trident. de jurisdictione in articulo mortis [3]. »

2. *En temps ordinaire*, si le confesseur nommément demandé par la religieuse n'est point sur la liste des confesseurs désignés par l'évêque, il faut nécessairement recourir à l'autorité épiscopale pour en obtenir les pouvoirs : ce que peut faire la supérieure, ou mieux le confesseur lui-même [4].

Nous pensons vous avoir fourni les éléments pour résoudre toutes vos difficultés.

Q. — Votre cas de conscience de la page 426 a éveillé en moi un doute au sujet de l'application de la messe. Permettez-moi de vous le soumettre.

Marc, édition 1886, n^{os} 1600 et suiv., dit qu'on peut offrir la messe pour les infidèles, les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés tolérés, — et je pense aussi pour les apostats. Si ces gens sont défunts, on dit la messe du jour. Il ne distingue pas entre biens spirituels et biens temporels, — ni entre pécheurs notoires et pécheurs inconnus ou peu connus. Les pécheurs excommuniés tolérés, *publice noti*, n'auront pas reçu la sépulture ecclésiastique. — Marc sans doute ne permet pour tous ces gens que des messes non annoncées, *non solemniter*.

Ærtnys, édition 1896, liv. VI, traité IV, chap. III, n. 115 et suiv., est moins large ; du moins, il ne dit pas son avis personnel pour les excommuniés tolérés, d'une façon explicite. Au même volume, p. 416, il refuse la sépulture ecclésiastique aux excommuniés tolérés, notoires ; les non notoires la recevront alors et bénéficieront de la messe. Que conclure pour les vivants, sinon qu'on peut dire la messe pour eux ?

Le même Ærtnys ne veut pas qu'on célèbre pour ceux que l'Eglise, au for extérieur, regarde comme damnés, v. g. les infidèles, hérétiques, etc. — Mais les excommuniés tolérés, non notoires ?

Lehmkuhl, dans ses *Cas de conscience*, 2^e vol., *Cas 54*, p. 106, expose les principes et trouve moyen d'amener des conclusions bienveillantes et douces.

Puis-je suivre Marc, dire la messe pour tout homme — excepter les excommuniés à éviter, — qu'il soit hérétique, schismatique, apostat, infidèle, pécheur public, excommunié toléré, — notoire ou non notoire, — pour ses intérêts spirituels et temporels, — au nom de l'Eglise, — qu'il soit vivant ou mort, — avec cette restriction que la messe ne sera pas annoncée et que, s'il s'agit d'un mort, je dirai la messe du jour ?

R. — Comme la question que vous nous soumettez est d'une grande importance et qu'elle est fort discutée par les théologiens, nous allons tout d'abord mettre sous les yeux de nos lecteurs les documents authentiques que renferme sur ce point la *seconde* édition des *Collectanea* de la Propagande, pour en déduire ensuite des conclusions pratiques.

I. *Décret de la Propagande du 12 septembre 1645.* — Ce décret renferme les réponses à dix-sept questions posées par des missionnaires de Chine ; il a été publié après que le Saint-Office eut donné son avis.

Sextodecimo quæritur si in illo regno licebit christianis orare et sacrificium facere Domino Deo nostro pro suis defunctis qui in sua infidelitate ab hac vita discedunt. — *Censuerunt, si vere in sua infidelitate decedunt, omnino non licere* [1].

II. *Réponse de la Propagande du 18 avril 1757.* — En Albanie, les schismatiques avaient l'habitude d'inviter les prêtres latins aux funérailles de leurs défunts et de leur remettre une aumône pour dire une messe à l'intention de ces défunts. Les prêtres latins, pour s'éviter des ennuis sérieux, acceptaient les honoraires et appliquaient la messe pour les ancêtres catholiques des bienfaiteurs. On déclare cette pratique illicite.

... 5° Sono soliti gli scismatici (nell' Albania) di chiamare i sacerdoti latini nell' esequie dei loro morti a far celebrare messa par l'anima loro. I nostri c'intervengono, ricevono limosina per la messa, ma l'applicano per gli antenati degli scismatici, stati una volta cattolici quanto erano uniti colla Chiesa romana. Si non c'intervenissero, non re ricevessero limosina, e non mostrassero applicarla secondo le loro intentione, farebbero confusione al popolo e danno contro i nostri. Si domanda se sia lecita et senza peccato tal pratica in tali circonstanze ? — Resp. Ad V. *Non licere* [2].

III. *Décret de la Propagande du 19 août 1776.* — « *Non licere celebrationem missæ pro Turcis et schismaticis* [3]. »

IV. *Décret du Saint-Office du 14 mai 1779.* — Il y avait un couvent de Mineurs Conventuels à Kamenetz, en Moldavie. Les Turcs d'une ville

[1] Battandier, *Guide*, p. 186, n. 212.
[2] *Op. cit.*, n. 211, p. 184.
[3] *De Religiosis Instit. et Pers.*, t. I, n. 472, p. 309.
[4] Battandier, *Op. cit.*, p. 186, n. 212.

[1] *Collectanea S. P. F.*, 1907, t. I, p. 35, n. 114.
[2] *Collectanea S. P. F.*, n. 405, t. I, p. 257.
[3] *Collectanea S. P. F.*, n. 514, t. I, p. 316.

voisine, pensant que saint Antoine de Padoue vivait encore et habitait ce couvent, faisaient remettre des aumônes aux religieux pour obtenir la célébration d'une messe à saint Antoine dans le but de retrouver les objets perdus. Ayant conçu quelques doutes sur l'innocuité de cette pratique, ces religieux demandèrent à la S. C. du Concile de répondre aux trois questions que nous donnons plus loin. Ce fut le Saint-Office qui donna la réponse en l'accompagnant d'une instruction dont nous citerons la partie importante :

Turcæ Chocini in Moldavia incolæ, occasione rerum suarum perditarum aut furto ablatarum, ad fratres Minores Conventuales proxime distantes oblationes quasdam mittunt, urgentes per suum missum quatenus ope divi Antonii Patavini, quem Turcæ Camenicii vivere opinantur, res amissas rehabere valeant. Tria ergo dubia quærenda proponuntur : 1° An Fratres Minores a Turcis oblationes recipere valeant ? 2° An pro Turcis possint missas celebrare ? 3° An oblationes illas possint accipere titulo eleemosynæ, pro missa celebranda ad altare S. Antonii secundum offerentis exigentiam seu intentionem ? — Resp. SSmus decrevit respondendum ad omnia dubia : *Juxta propositas facti circumstantias non licere, idque significandum esse per Instructionem.*

... S. C. censuit nihil horum quæ in dubiis proponuntur juxta propositas facti circumstantias licere... Decere quam maxime et omnino etiam debere juxta monitum Apostoli abstinere ab omni specie mali : quæ mali non species modo, sed res ipsa manifesta est in descriptis circumstantiis facti de quo agitur. In oculos enim statim incurrit putida, imo vero ridenda superstitio Turcarum qua opem implorant S. P. Antonii Patavini, opinantes eum adhuc Camenicii vitam ducere ; qua oblationes mittunt ad finem duntaxat temporalem obtinendum ; qua demum vel ipso sacrosancto Missæ sacrificio, quo nihil in Ecclesia Christi augustius, abuti solent juxta propriam exigentiam et intentionem sane non rectam et intrinsecus superstitiosam... [1].

V. *Instruction de la Propagande du 6 juin 1817.* — Elle a pour but de tracer une ligne de conduite pour les missionnaires à l'égard des chrétiens de Chine qui avaient apostasié dans les persécutions précédentes : on doit leur imposer une pénitence publique.

Quelle conduite tenir envers ceux qui refuseront à l'article de la mort de donner les réparations exigées par l'Eglise ? Il faut leur refuser la sépulture ecclésiastique et la célébration de la messe après la mort.

Nulla sane rationabilis præsumptio stat pro iis qui, uxorum et filiorum monitis despectis, quæ facienda erant facere pertinaciter recusarunt. Deus utique, qui dives est in misericordia sua, semper potest, vel ultimo vitæ hujus momento peccatorem ad se trahere et Spiritui Sancto non resistentem justificare et salvare ; sed utrum hoc factum sit judicare, Dei, qui corda noscit hominum, reservatur judicio ; Ecclesia vero ab iis, qui manifesti fuerint peccatores, in aliorum etiam exemplum, signa saltem aliqua exigit pœnitentiæ, ut ecclesiasticæ sepulturæ participes efficiantur, et *nominatim* pro iis sacrificium offerri possit.

Hoc generice Rituale romanum jubet de iis manifestis et publicis peccatoribus qui sine pœnitentia perierunt. Cum inter hos recensendi sunt homines de quibus agitur, sequitur eos nec esse ecclesiastica sepultura donandos, nec pro iis incruentum sacrificium esse offerendum, si simulata eorum apostasia notoria fuerit, neque ante obitum notabilia signa dederint resipiscentiæ [1].

VI. *Instruction de la Propagande du 25 février 1837.* — Dans le diocèse de Durazzo, au lieu appelé Capo Redoni, il y a une église de Saint-Antoine de Padoue. Le 13 juin, les musulmans viennent en grand nombre à la messe et offrent des aumônes plus importantes que celles des chrétiens ; ils font célébrer des messes à leurs intentions et leurs femmes malades se placent sous l'autel pendant la célébration de la messe.

La Propagande permet de recevoir les aumônes des Turcs et de les appliquer à des objets du culte; elle permet aussi des prières incessantes pour leur conversion à la vraie foi ; mais elle fait écarter tout le reste comme un abus.

Non debbe tollerarsi l'abuso di alcuni missionarii i quali, com' ella narra, celebrano i sacrosanti misteri non solo secondo l'intenzione dei maomettani dai quali ricevono dell'elemosine, ma ancora nel tempo che le donne ottomane dimorano sotto l'altare. Che porro ella si darà tutto l'impegno di eliminare tale abuso ed ogni altra profanazione del luogo santo. Non si proibisce per altro con questo che i missionarii ricevano ancora dai turchi dell' elemosine, se loro si offerono per qualsiasi oggetto dei divino culto ; s'intende pero sempre che essi non per altro debbono porgere incessanti preghiere al Signore se non per la loro conversione alla vera fede, lo che non deve lasciarsi di fare ancor quando non si riceve alcuna elemosina [2].

VII. *Décision du Saint-Office du 19 avril 1837 :*

Utrum possit aut debeat celebrari missa ac percipi eleemosyna pro græco schismatico qui enixe oret atque instet ut missa applicetur pro ipso sive in ecclesia adstante, sive extra ecclesiam manente ? — Resp. *Juxta exposita non licere, nisi constet expresse eleemosynam a schismatico præberi ad impetrandam conversionem ad veram fidem* [3].

VIII. *Lettre* Officium perlibenter *du pape Grégoire XVI à l'évêque d'Augsbourg, du 16 février 1842.* — Ce Pape y déclare que la condition « *si in gratia Dei mortui sunt,* » visant les cas de *bonne foi,* ne suffit pas pour autoriser la célébration d'une messe pour les personnes mortes dans l'hérésie : « Etenim, secretiora hæc divinæ gratiæ mysteria ad externum Ecclesiæ judicium minime pertinent [4]. »

IX. *Lettre de Grégoire XVI, du 9 juillet 1842, à l'abbé de Scheyern.* — Cet abbé avait accepté une fondation qui l'obligeait à célébrer une messe le jour de la mort de la reine qui était hérétique et à chaque anniversaire, pensant qu'en restreignant son intention aux membres catholiques de la famille royale, il restait dans l'esprit de l'Eglise.

Grégoire XVI condamne cette interprétation et demande que l'obligation de célébrer les funérailles de la reine protestante disparaisse de la fondation,

[1] *Collectanea S. P. F.*, n. 535, t. I, p. 331.

[1] *Collectanea S. P. F.*, n. 723, t. I, p. 423.
[2] *Collectanea S. P. F.*, n. 854, t. I, p. 495.
[3] *Collectanea S. P. F.*, n. 858, t. I, p. 495.
[4] Bulot, *Compendium theologiæ moralis*, 1906, t. II, p. 199, n. 376.

comme contraire à la législation de l'Eglise : « Nos igitur sanctissimæ insistentes Ecclesiæ regulis respondemus, intentionem offerendi divinum sacrificium seu alias preces pro defunctis e catholica regia familia universis, haudquaquam satis esse ad cohonestandum, publici funeris causa, quod pro acatholica persona nominatim postulatum est, et in ejus obitu aut annua die celebratur... Nec enim permittere possumus, ut ullo modo fraus fiat prohibitioni illi quæ in catholica ipsa doctrina innititur, de sacro funere pro defunctis acatholicis non celebrando [1]. »

X. *Décret de la Propagande du 11 mars 1848.* — La Propagande permet de célébrer les messes demandées par un païen pour obtenir la guérison d'une maladie, ou la délivrance de la peine capitale ou de la prison qui le menaceraient :

Se possa un missionario ricevere la limosina della messa ed applicarla secondo la mente o intenzione di un oblatore gentile che abbia per iscopo di ottenere la guarigione da malattia, o la liberazione dal carcere e della pena capitale che gli sovrasta ? — RESP. *Affirmative* [2].

XI. *Décret et instruction du Saint-Office du 12 juillet 1865.* — Il s'agit spécialement ici des messes demandées pour les infidèles vivants ; on les permet s'il n'y a aucune intention mauvaise.

Utrum liceat sacerdotibus missam celebrare pro Turcis aliorumque infidelium intentione, et ab iis eleemosynam pro missæ applicatione accipere ? — RESP. *Affirmative, dummodo non adsit scandalum ac nihil in missa specialiter addatur, et, quoad intentionem, constet nihil mali, aut erroris, aut superstitionis in infidelibus eleemosynam offerentibus subesse.*

INSTRUCTIO. — Puo dirsi col Bellarmino *(De Missa,* lib. VI, cap. VI) : *Certum est etiam ex natura rei, si nulla sit prohibitio Ecclesiæ, licere offerre pro ejusmodi hominibus (qui extra Ecclesiam sunt).* Ora questa prohibizione si esiste *pro excommunicatis et consequenter pro hæreticis qui omnes sunt excommunicati,* ma non per gl'infideli, e conseguentemente puo per essi offerirsi il s. sacrificio della messa, *nam hæc traditio, imo et apostolica constitutio est..., neque extat, quod sciam, ulla Ecclesiæ manifesta prohibitio;* e sebbene a questi infideli, comme observa il Tamburinio *(Method. celebr. Miss.,* lib. II, cap. II, § 2), « non prosit Missa quoad meritum, siquidem infideli qui propter privationem gratiæ est Dei inimicus, non in statu meriti ; neque prosit quoad satisfactionem, quia satisfacere pœnæ quis non potest, dum est in peccato mortali, neque pœna ulla remittitur ei, cui actu debetur pœna æterna ; prodest tamen quoad impetrationem... quatenus ei impetrari possunt mediante sacrificio aliqua bona temporalia, immo et spiritualia, ut sunt aliquæ bonæ inspirationes et auxilia ; » ne percio fassi injuria all'offerente la elemosina, poiche si presume velle interpretative *quod rationabiliter potest.* Vuolsi peraltro qui cautamente avvertire che, siccome sogliono talora questi infideli richiedere speciali preghiere da inserirsi nella sacra liturgia, o vengono mossi a cio da false idee o da superstizione : ove certamente constasse, o si avesse, dallo assieme delle circostanze, fondato dubbio *aliquid mali, aut erroris, aut superstitionis subesse,* ovvero si esigesse apertamente *ut aliquid addatur* contra le canoniche prescrizioni, non si potrebbe offerire la messa per tali richiedenti, ne accettarne la elemosina perche si farebbe cosa illicita, e si terrebbe mano a simili pregiudizi ed errori, ed in questo senso appunto si trovano date piu volte dal S. Offizio risposte negative [1].

XII. *Décret du Saint-Office du 7 avril 1875.* — Ce décret s'occupe des hérétiques morts sans pénitence :

1° An liceat missam offerre pro illis qui in manifesta hæresi moriuntur, præsertim quando hujusmodi applicatio nota esset ?

2° An liceat etiam in casu quo hujusmodi applicatio missæ tantum sacerdoti et illi qui dat eleemosynam nota esset ? — RESP. Ad 1 et 2. *Negative* [2].

CONCLUSIONS

I. *Que peut-on faire au point de vue du sacrifice de la messe,* pendant leur vie, *pour les infidèles, les hérétiques et les schismatiques de naissance ?* — Il est permis d'accepter des honoraires de leur part et de célébrer à leur intention :

1° Pour demander à Dieu leur *conversion.* De fait, ils peuvent profiter du fruit *impétratoire,* et la défense de l'Eglise qui vise les excommuniés *vitandi* ne les atteint pas.

2° Pour demander aussi des *biens temporels,* comme la santé, la fortune, la bonne issue des procès et toutes les choses qu'un homme peut honnêtement désirer. Il faut toutefois la présence des conditions suivantes :

a) L'absence de scandale et d'erreur ;

b) La pureté d'intention évidente dans le donateur ;

c) La liberté laissée au célébrant de s'en tenir strictement aux cérémonies de la messe.

II. *Que peut-on faire pour les infidèles, les hérétiques et les schismatiques* après leur mort ?

1° Tous les théologiens sont d'avis que l'on ne peut en aucune manière célébrer la messe pour les infidèles, les hérétiques et les schismatiques de naissance, morts avec les signes évidents d'opposition avec l'Eglise.

2° Que faire quand on a des motifs probables de croire que le défunt étant dans la bonne foi a pu mourir dans l'amitié de Dieu ?

a) Lehmkuhl, dans ce cas, permet pour ces défunts, non pas une messe publiquement annoncée, ni même la messe de *Requiem* avec le nom du défunt dans l'oraison, mais une messe *privée et non annoncée* [3]. C. Marc était aussi de cet avis dans ses premières éditions : « Licet vero *privatim* pro ipsis, sub *Memento* defunctorum in missa solemni orare, vel etiam missam diei non de *Requie* occulte applicare, modo vitetur scandalum [4]. »

b) L'édition de 1906 a modifié ce passage : tout ce qu'elle permet, c'est de prier *privatim* au *Memento* des morts pour les infidèles, les hérétiques et les schismatiques de naissance, morts en dehors de l'Eglise, lors même qu'ils auraient été

[1] Bucceroni, *Enchiridion morale,* p. 10.
[2] *Collectanea S. P. F.,* n. 1028, t. I, p. 559.

[1] *Collectanea S. P. F.,* n. 1273, t. I, p. 702.
[2] *Collectanea S. P. F.,* n. 1440, t. II, p. 91.
[3] *Theologia moralis,* t. II, n. 176.
[4] *Institutiones morales,* t. II, n. 1601, édit. de 1888.

dans la bonne foi. Le motif, c'est que *secretiora hæc divinæ gratiæ mysteria ad externum Ecclesiæ judicium minime pertinent*, selon les termes de la lettre de Grégoire XVI à l'évêque d'Augsbourg.

Bulot est du même avis : « Idem Gregorius XVI, dit-il, in epistola ad episc. August. 16 februarii 1842, docet missæ applicationem pro istis defunctis illicitam esse etiam sub conditione : *si in gratia Dei mortui sunt*, ob bonam fidem aut conversionem in ultimo instanti, quia secretiora hæc divinæ gratiæ mysteria ad externum Ecclesiæ judicium minime pertinent [1]. »

Timothée adopte la même doctrine [2].

Dans la pratique, nous ne croirions pas pouvoir adopter une opinion contraire et, dans le cas où l'on nous demanderait une messe pour un hérétique, un schismatique ou un infidèle en particulier, nous aurions recours au moyen préconisé par C. Marc : dire une messe pour les âmes du purgatoire en général, avec l'intention d'être utile au défunt en question, si Dieu le permet [3].

Q. — Permettez-moi de vous soumettre quelques observations sur la réponse à la question posée dans l'*Ami* du 17 septembre, page 869 : *Un chanoine titulaire peut-il être nommé vicaire général, tout en conservant son titre ?*

Le rédacteur a répondu, avec raison, qu'un chanoine, tout en gardant sa stalle, peut exercer les fonctions de vicaire général, et que ce cumul des deux fonctions, — auquel il faut bien pourtant reconnaître certains inconvénients, — est *toléré*. Il cite à l'appui un texte du R. P. Wernz, S. J., l'un de nos meilleurs canonistes contemporains, disant que l'évêque peut prendre son vicaire général, soit dans son Chapitre, soit en dehors de son Chapitre.

Tout cela est vrai ; mais le R. P. Wernz entend-il dire que le vicaire général pris au sein du Chapitre gardera sa stalle de chanoine ?... En tout cas, il est évident que son assertion doit être acceptée, comme toujours, *positis ponendis*, à savoir, conformément aux principes canoniques, c'est-à-dire *ad tempus* et à condition que les obligations essentielles du canonicat soient sauvegardées. Or, la jurisprudence constante du Saint-Siège et des Congrégations Romaines a toujours été et est encore de considérer les deux fonctions comme généralement incompatibles. Lorsque le Saint-Siège, — qui doit être consulté pour ce cas, — autorise un évêque à prendre un chanoine en qualité de vicaire général, c'est toujours dans le cas de nécessité, dans l'impossibilité de faire autrement, et pour un laps de temps très court. Les meilleurs canonistes contemporains, le cardinal Bizarri dans ses *Collectanea*, page 278, et le savant cardinal Gennari, actuellement vivant, dans ses *Quistioni canoniche*, édit. II, Rome, 1908, page 17, dit : *Que la S. C. du Concile n'a jamais approuvé que les évêques nommassent vicaires généraux ceux que leurs fonctions obligent à la* RÉSIDENCE, *parce qu'elle estime qu'un vicaire général ne peut exercer convenablement sa charge sans manquer souvent et presque toujours gravement aux obligations du canonicat.* Et le cardinal Gennari ajoute : Que si le Saint-Siège a toléré parfois cette situation, c'est qu'il ne lui était pas parvenu de réclamations à ce sujet ; mais qu'informé de cette pratique, il a toujours rappelé l'observation de la règle à ceux qui ne s'y étaient pas conformés.

La résidence et l'assistance à l'Office capitulaire sont, on le sait, des lois générales de l'Eglise, obligeant *sub gravi*, sous peine de ne pas faire *fructus suos* (Conc. Trid.), et dont le Pape seul peut dispenser. Qui ne voit dès lors que plus ou moins souvent un chanoine-vicaire général sera obligé, qu'il le veuille ou non, de sacrifier ses devoirs canoniaux aux exigences du vicariat ?

Mais il y a plus. Dans certaines circonstances, la qualité de vicaire général conférée à un chanoine deviendra purement et simplement l'annulation de ses droits canoniaux.

Ainsi, lorsque le Chapitre doit délibérer sur une question relative à l'évêque ou au vicaire général, — ce qui peut se présenter parfois, — le chanoine-vicaire général ne peut pas prendre part à la délibération, parce que, aux yeux de l'Eglise, sa qualité de vicaire général ne lui permet pas d'émettre un vote suffisamment indépendant et désintéressé, étant juge et partie dans sa propre cause. « Vicarius generalis Capitulo intervenire nequit, si agendum sit de rebus ad suum suorumve aut Episcopi commodum pertinentibus ; et si Capitulo interfuerit, et rem de interesse proprio seu suorum aut Episcopi proposuerit, debet exire, et relinquere canonicos solos, ut ipsi libere rem discutiant et determinent. » (De Herdt, *Praxis Capit.*, cap. 32, § 13 ; Barbosa, *De Canon.*, cap. 35, n. 12 ; Ferraris, V° *Capitulum*, art. 1, n. 18-20 ; etc.).

Ces inconvénients et bien d'autres encore ne suffiraient-ils pas pour montrer combien l'union de la double fonction de chanoine et de vicaire général, bien que *tolérée* dans certains cas, est peu conforme au fond aux règles canoniques et ecclésiastiques ?

La question se complique encore lorsque le chanoine-vicaire général appartient au Chapitre diocésain. Car c'est encore une règle canonique, — que le Saint-Siège ne cesse de rappeler chaque fois que l'occasion s'en présente, — que le vicaire général d'un diocèse ne doit pas être pris parmi les prêtres de ce diocèse.

Ferraris (V° *Vicarius generalis*, n. 24) dit à ce propos : « Originarius civitatis vel diœcesis non potest esse Vicarius, nam propter consanguinitates, affinitates, familiaritates et alias attinentias potest deviare a recta justitia et se reddere partibus suspectum. » Les Congrégations Romaines et les Docteurs les plus autorisés parlent de la même manière.

De nos jours, le cardinal Gennari, dans ses *Quistioni canoniche*, pages 15, 16 et 17, commente cette doctrine et ajoute :

« D'après ces témoignages empruntés aux décisions des Congrégations Romaines et appuyés par l'enseignement des canonistes les plus compétents, il est évident qu'un évêque ne peut, en règle générale, prendre comme vicaire général un ecclésiastique de son diocèse, à cause des graves dangers auxquels ce vicaire général serait exposé, dans son administration, par ses relations de parenté ou d'amitié. » (P. 16). Et il cite ce détail typique d'un vicaire général accusé un jour de favoritisme et de partialité, et offrant à la Congrégation de se justifier des accusations portées contre lui. La S. Congrégation fit répondre : « Il est inutile d'entrer dans l'examen des faits ; du moment que le vicaire général appartient au clergé diocésain, il ne doit pas continuer à remplir ses fonctions. »

D'où le savant cardinal conclut : 1° que les Décrets généraux du Saint-Siège interdisent formellement à un prêtre diocésain de remplir les fonctions de vicaire général ; et 2° que, même dans le cas où il n'y aurait pas d'inconvénients, la règle canonique subsiste toujours.

Admettons qu'il ne soit pas toujours facile d'accomplir à la lettre ces sages prescriptions. Elles n'en sont pas moins le véritable esprit de l'Eglise ; elles contiennent des indications précieuses, utiles à connaître, et dont on peut se rapprocher plus ou moins, dans la pratique, selon les circonstances.

Quant à la nomination d'un vicaire général qui con-

[1] *Compendium theologiæ moralis*, t. II, n. 376.
[2] *Theologia moralis universa*, t. III, n. 175, p. 148.
[3] *Institutiones morales*, édit. 1906, t. II, n. 1601.

serve ses fonctions, à un poste de chanoine titulaire, il serait encore plus difficile de la justifier canoniquement. Car, d'abord, elle offre les mêmes inconvénients que ceux énumérés ci-dessus ; et de plus, on ne pourrait alléguer dans ce cas la nécessité, les candidats aux fonctions canoniales étant généralement assez nombreux dans tous les diocèses sans qu'il soit besoin de recourir à un vicaire général,

R. — En mettant le mot *toléré*, nous avons exactement caractérisé la situation, comme vous le reconnaissez. Il ne nous reste qu'à transmettre vos observations au R. P. Wernz, ou à son nouvel éditeur, le P. Joseph Laurent, jésuite, chargé de la révision des ouvrages du P. Wernz depuis son élévation à la haute dignité de Général de la Compagnie de Jésus. *Habet œtatem, respondeat pro se.*

Q. — 1° En cas de dispersion, y a-t-il pour les religieux obligation de s'expatrier ? Comment faut-il interpréter ce passage de Berthier, n. 2421 : « Qu'ils regagnent leur couvent aussitôt qu'ils le pourront ; ils ne sont pas cependant tenus d'entrer dans un couvent EN DEHORS DE LEUR PATRIE » ?

2° Pour gagner les indulgences en regardant la sainte hostie, est-il nécessaire de la voir matériellement ? Un myope, une personne derrière un pilier peuvent-ils gagner les indulgences en assistant à la messe et en regardant sans voir ?

R. — Ad I. S'*expatrier* est certainement regardé pour un religieux et surtout pour une religieuse comme un acte *héroïque*, qu'un supérieur ne peut commander que pour le cas où il rentre dans le gouvernement même de l'Institut et a été prévu par ses constitutions. C'est ce que dit Lehmkuhl dans le passage suivant : « Relate ad ea quæ superior secundum regulas jubere possit, excipiunt communiter actus *plane heroicos*, nisi pateat eos in peculiari fine Ordinis contineri[1]. »

Gautrelet est encore plus explicite à ce sujet : « Celui, dit-il, qui se serait engagé par vœu à embrasser la profession religieuse serait également obligé, dans le cas d'un renvoi, de solliciter son admission dans un autre Ordre. Néanmoins, s'il fallait pour cela *s'expatrier*, ou même sortir de sa province, *il n'y serait pas tenu*. Ce que nous disons du jeune homme est, à plus forte raison, applicable à la jeune personne[2]. »

Voilà pour les cas ordinaires : qu'en est-il dans la tourmente présente ? — 1° Pour les *religieuses*, l'Instruction de la S. C. des Evêques et Réguliers du 24 mars 1903 *désire et même recommande instamment* l'entrée dans une autre maison de l'Institut, sans s'occuper s'il faut la chercher dans un pays étranger. Toutefois, si l'exil répugne trop à une religieuse, celle-ci peut soumettre son cas à l'évêque de la maison-mère et lui demander la permission de rester dans sa famille[3].

2° Pour les *religieux*, la situation est identique, sauf que le droit d'accorder la permission de rester est dévolu au Supérieur général.

[1] *Theologia moralis*, t. I, n. 128.
[2] *Traité de l'état religieux*, t. I, p. 345.
[3] *Ami*, 1903, p. 520.

Dans le cas où il y aurait dissentiment, c'est au Saint-Siège que la question doit être portée.

Ad II. Le terme propre de la concession du 18 mai 1907 est *adspexerint*. Or le verbe *adspicio* a le sens de « regarder dans le but de voir », de sorte que sa signification n'est réalisée que dans le cas où l'on a *réellement vu*.

D'ailleurs, à la fin du décret, il est dit que l'on doit prononcer les paroles *Dominus meus et Deus meus* pendant qu'on lève les yeux, *in ipsa oculorum elevatione :* ce qui corrobore notre première interprétation.

C'est aussi la pensée des *Ephemerides*, qui déclarent que l'indulgence est attachée à l'acte de *regarder* et de *voir* le Saint-Sacrement : *actui intuitus SSmi Sacramenti*[1].

Les myopes devront mettre des lunettes qui leur permettent de voir la sainte Hostie.

Les personnes placées derrière un pilier devront, si elles désirent gagner cette indulgence, prononcer les paroles quand elles seront dans un autre endroit plus favorable, ou bien chercher d'autres indulgences équivalentes.

Il en est de même pour les aveugles.

Voilà du moins ce que nous conseillons pour plus de sûreté.

Q. — A plusieurs reprises vous avez traité la question des missionnaires apostoliques et de leurs privilèges, particulièrement en ce qui concerne le costume auquel ils ont droit.

On voit souvent de simples prêtres, de modestes curés, qui ont obtenu de Rome le titre de « Missionnaire apostolique, » porter, en dehors de la prédication, en dehors de leurs églises, le rochet brodé, une mosette à boutons et liserés rouges ou violets, une croix suspendue par un large ruban rouge.

Il me semble qu'il y a là des abus.

R. — Nous avons donné en 1893, p. 187, et en 1904, p. 299, la réponse du Secrétaire de la S. C. du Cérémonial, du 4 août 1891, déclarant que les missionnaires apostoliques *ad honorem* n'avaient pas le droit de porter ni pendant la prédication, ni pendant les cérémonies religieuses le rochet, la mozette et un large ruban rouge auquel est suspendu un crucifix.

Depuis cette époque, aucune décision du Saint-Siège n'est venue modifier cet état de choses. D'ailleurs les termes *et amplius* indiquent que la solution est très claire et que l'on est très fermement décidé à la maintenir.

C'est aussi l'enseignement de la *Nouvelle Revue théologique*[2].

Sur quoi est fondée cette doctrine ? — Sur ce fait que les véritables missionnaires apostoliques qui vont annoncer la parole de Dieu dans les pays de missions n'ont pas eux-mêmes le droit de porter le rochet ni la mozette : à plus forte raison cela doit-il être interdit à ceux qui ne sont que missionnaires *ad honorem*.

[1] *Ephemerides*, 1907, p. 387.
[2] *Nouvelle Revue théologique*, 1893, p. 132.

Pour le *rochet*, la question est absolument certaine, comme le prouve la décision de la Propagande du 23 août 1852 : « ... 3. Utrum possit permitti missionariis uti rocheto loco cottæ ? — RESP. Ad 3. *Negative* [1]. »

On doit raisonner de la même manière pour les autres parties du costume.

Q. — Dans la plupart des diocèses de France, il est défendu aux ecclésiastiques de boire dans les restaurants, etc., à une certaine distance de leur domicile. Prière à l'*Ami* de nous dire :

1° Si violer cette prohibition est grave ?

2° Si cette défense s'étend aux membres des communautés du diocèse ?

3° Si la défense atteint les prêtres des communautés, les atteint-elle encore quand le texte des statuts diocésains est ainsi conçu : « Diversoria et istiusmodi loca... omnem clerum *nostræ* diœcesis, edendi, bibendi aut ludendi causa ingredi sub pœna suspensionis ipso facto incurrendæ vetamus » ? Peut-on soutenir la négative à cause de *nostræ ?* Pour la circonstance, les communautés ne font-elles pas partie du clergé du diocèse ?

R. — Ad I. Quand la prohibition en question n'est accompagnée d'aucune censure, il faut pour en juger la gravité se baser sur l'appréciation commune dans le diocèse.

Quand elle est accompagnée d'une censure *peu importante*, par exemple une suspense partielle, non réservée et ne se prolongeant pas au-delà de deux jours, on peut n'y voir qu'une *peine légère*, supposant une *transgression légère*, à moins toutefois que l'opinion commune n'y voie une transgression importante.

Quand la censure est totale, ou même partielle mais prolongée, on la regarde comme une peine grave supposant une faute grave [2].

Ad II. 1° La constitution *Conditæ a Christo*, du 8 décembre 1900, règle ainsi les rapports avec l'évêque des membres des communautés à vœux simples approuvées par Rome :

V. Les membres des communautés à vœux simples approuvées par le Pape sont soumis à l'évêque pour le for interne. Au for externe, ils lui sont soumis pour les censures, les cas réservés, la dispense des vœux qui ne sont pas réservés au Souverain Pontife, la prescription des prières publiques, les dispenses et autres concessions que les évêques peuvent accorder à leurs diocésains.

X. Si aux maisons des Congrégations se trouvent joints des établissements tels que pensionnats, orphelinats, hôpitaux, écoles, asiles, tous ces établissements demeurent soumis à la vigilance épiscopale en ce qui concerne le magistère de la religion, l'honnêteté des mœurs, les exercices de piété, l'administration du culte, tout en laissant intacts les privilèges accordés par le Siège apostolique aux collèges, écoles ou établissements de cette nature.

XI. Dans toutes les maisons des congrégations faisant des vœux simples, il appartient aux évêques, en ce qui concerne leurs diocèses respectifs, de visiter les églises, chapelles et oratoires publics, les locaux affectés à l'administration du sacrement de pénitence, et de décider ce ce qu'il leur paraîtra opportun au sujet de leur établissement. Dans les congrégations de prêtres, seuls les supérieurs connaîtront de ce qui concerne la conscience, la discipline et l'organisation matérielle de la maison.

De ce passage, nous pensons que, dans le cas où la défense de boire dans les cabarets n'est accompagnée d'aucune censure, elle ne s'étend pas aux membres des communautés à vœux simples. Il en est autrement pour le cas où il y a censure, parce que, d'après l'art. V, les religieux de ces communautés sont soumis à l'évêque pour les censures.

2° Quant aux communautés diocésaines, elles sont soumises en tout et toujours aux statuts diocésains.

Ad III. *Provisum in præcedenti.*

LITURGIE

Q. — La veille de la Pentecôte, peut-on faire en pays de mission la bénédiction solennelle des fonts si l'on n'a pas de cierge pascal ?

Les fidèles n'assistant pas aux cérémonies, le célébrant doit-il chanter la préface de la bénédiction des fonts, ou bien peut-il simplement la lire *recto tono ?* Doit-il aussi chanter les Litanies et doubler chaque verset ?

R. — Même en pays de mission, on ne peut la veille de la Pentecôte faite la bénédiction solennelle de l'eau des fonts, si l'on n'a pas de cierge pascal. Mais quand surviendront des baptêmes, on se servira *(extra sabbatum Paschæ et Pentecostes)* de la formule de bénédiction indiquée au Rituel, tit. II, c. VII, *cum aqua consecrata non habetur.*

Lorsque le missionnaire procède à cette bénédiction solennelle, il n'est pas obligé de chanter, il peut lire, comme l'enseigne le Petit Cérémonial de Benoît XIII pour les petites églises, la Préface ainsi que les Litanies qui suivent, en doublant chaque verset, selon la rubrique du Missel le samedi saint.

Q. — 1° Quand un défunt doit être enterré dans une localité assez éloignée de la paroisse où il habitait et où il est mort, les cérémonies à l'église (messe, absoute, etc.) doivent-elles se faire dans l'église du décès ou dans celle de la sépulture ?

2° En passant devant une croix champêtre, au cours d'un enterrement ou d'une procession, le prêtre qui préside la cérémonie en chape doit-il saluer en ôtant sa barrette ?

3° Pour renouveler la sainte Réserve dans une chapelle privée, est-il de rigueur qu'une messe y soit célébrée ; — ou bien est-il permis d'y porter, de l'église paroissiale, des hosties fraîchement consacrées et de rapporter ensuite à l'église paroissiale, pour être données aux fidèles, les anciennes hosties de la chapelle privée ?

R. — Ad I. Duballet dit que de droit commun, la messe, les funérailles et la conduite jusqu'au cimetière appartiennent à l'église choisie pour

[1] *Collectanea S. P. F.*, 1907, t. I, n. 1080, p. 580.

[2] Hilarius a Sexten, *Tractatus de Censuris*, p. 13. — Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques*, p. 190.

l'inhumation [1]. Mais rien ne s'oppose à ce que les héritiers demandent à présenter le corps à l'église du décès avec messe et absoute, sans préjudice de ce que le droit commun concède à l'autre.

Au demeurant, il faut s'en tenir pour la pratique aux coutumes locales et aux statuts diocésains, si l'on veut obvier à bien des difficultés.

Ad II. Aucune règle n'oblige à saluer au passage la croix champêtre érigée sur le bord du chemin ; mais le prêtre n'y manquera pas, s'il devait mal édifier les assistants en n'ôtant point sa barrette dans cette circonstance.

Ad III. Il est inadmissible que, pour renouveler les saintes espèces dans un oratoire privé, on y apporte simplement des hosties récemment consacrées à la paroisse, en échange des hosties anciennes qu'on rapporterait dans l'église pour être distribuées aux fidèles. La règle est qu'on les renouvelle sur place en disant la messe.

Q. — 1° Ces jours derniers, dans une réunion d'ecclésiastiques, un confrère posa cette question : « Peut-on, pour le supplément des cérémonies du baptême, faire l'onction du saint chrême sur le front d'un enfant de 3 ans, dont la chevelure est tellement fournie qu'il est à craindre qu'on n'atteigne pas la peau ? » Sans entrer dans le détail de la discussion, je vous prie de me donner votre avis sur ce point.

2° Un autre confrère, comme pour trancher la question, nous dit qu'il n'a pas cette difficulté, attendu que depuis trois ans il ne fait plus d'ondoiement, même quand les parents le demandent. — « Comment vous y prenez-vous ? — Les parents sont prévenus que je vais administrer le baptême. On apporte l'enfant, et je procède à la cérémonie. — Et les parrain et marraine sont-ils présents ? — S'ils sont absents, le sacristain et la sage-femme en tiennent lieu. Les parrain et marraine choisis par les parents viendront pour le supplément des cérémonies, c'est-à-dire pour une bénédiction donnée à l'enfant à l'autel de la Sainte Vierge. »

Que penser de cette manière d'agir ?

R. — Ad I. La difficulté proposée n'existerait pas, si l'on observait la rubrique du Rituel. Car quand on fait un ondoiement dûment autorisé, il est prescrit de joindre à l'effusion de l'eau sur la tête de l'enfant toutes les cérémonies qui la suivent, c'est-à-dire l'onction du saint chrême, l'imposition du chrémeau, et la remise du cierge allumé.

Ad II. Nous ne pouvons que féliciter notre confrère qui depuis déjà trois ans a supprimé les ondoiements dans sa paroisse. Il entre tout à fait dans l'esprit de l'Eglise, qui ne cesse de recommander aux évêques de faire tout leur possible pour abolir cet abus, et nous lui souhaitons beaucoup d'imitateurs.

Des cas difficiles pourront se présenter, mais on finira par aboutir, avec de la patience, à un heureux résultat, si l'on agit toujours de concert avec son évêque.

Q. — Une de mes paroissiennes me demande depuis plusieurs mois de lui dire des messes devant lui être appliquées à sa mort. J'ai jusqu'ici refusé. Puis-je cependant, *tuta conscientia*, accepter de dire des messes de ce genre, et suis-je en agissant ainsi dans l'esprit de l'Eglise ?

R. — Nous croyons deviner la pensée de votre paroissienne. Elle s'imagine que, en reportant l'application des fruits de la messe jusqu'au moment de sa mort, elle pourra se libérer ainsi vis-à-vis de la justice de Dieu, non seulement pour les péchés qu'elle a déjà commis, mais encore pour ceux qu'il lui arriverait de commettre dans la suite jusqu'à la fin de sa vie. Erreur profonde !

Le fruit satisfactoire du saint sacrifice ne peut rester de la sorte en suspens ; et ensuite il y aurait comme une prime à l'impunité pour les péchés postérieurs à la messe, si celle-ci pouvait en fin de compte servir de satisfaction pour eux [1].

A part cette réserve, votre paroissienne fera bien de faire dire des messes de son vivant pour elle. D'abord, ces messes lui procureront *ex opere operato* une satisfaction certaine pour les péchés qu'elle a commis et dont elle a reçu le pardon. Ensuite, elle y puisera une augmentation de grâces pour l'aider à ne pas retomber si facilement dans le péché. Enfin elle y trouvera une source de mérites qui lui permettront pour autant de satisfaire personnellement à la justice de Dieu.

Vous pouvez donc, en éclairant votre paroissienne sur le point erroné que nous signalions en commençant, dire sans scrupule les messes qu'elle vous demandera.

Q. — 1° Le dimanche, avant la grand'messe, nous faisons la procession dans l'église en l'honneur du patron, saint Jean-Baptiste. A cette procession, on chante l'*Ut queant laxis*, qu'on termine à l'arrivée au chœur par le *Fuit homo missus a Deo* des 1[res] vêpres et par l'oraison *Præsta* de la Vigile, l'oraison du jour ne pouvant se dire qu'à la fête. Est-ce régulier ?

2° Quand j'assiste au chœur, par exemple à la grand' messe du dimanche, je prends part au chant, réponds même *Et cum spiritu tuo, Amen ;* et quand l'officiant chante seul, je récite alors du bréviaire. De la sorte je coupe cette récitation, je coupe plusieurs fois le même psaume. Est-ce licite ?

3° Pourquoi au temps de la Passion voile-t-on même la croix et ne fait-on plus au bréviaire la mémoire de la Croix ? Il me semble que s'il y a un temps où la croix doit être honorée, c'est bien, au contraire, en ce temps-là.

R. — Ad I. La seule irrégularité qui nous frappe en la circonstance, c'est l'emploi de l'oraison de la vigile de saint Jean-Baptiste au lieu de l'oraison de sa Nativité, que Rome déclare convenir en tout temps, en changeant *Nativitate* en *Commemoratione*. (S. R. C., 14 juin 1893, n. 3803).

Ad II. Avec une raison médiocre, nous ne voyons rien de répréhensible dans cette récitation du bréviaire, malgré les diverses interruptions nécessitées par le chant de la grand'messe auquel vous prenez part.

Ad III. D'après les auteurs, on voile les images de Notre-Seigneur au temps de la Passion en

[1] *Traité des paroisses et des curés*, t. II, n. 976.

[1] Quarti, *Rubricæ Missalis Romani*, ad calcem, *Appendix de sacrificio Missæ*, Quæst. II, Punct. V.